غالب اور اقبال میں مسائل امکان نظیر و امتناع نظیر کا علمی پس منظر

سخاوت مرزا

وسط تیرھویں صدی ھجری میں شاہ عبدالقادر کے دو شاگردوں کے مابین مسئلہ قدرت پر جو اسلامی الہیات کا ایک قدیم موضوع ہے ، نئے سرے سے علمی نزاع شروع ھوا ۔ شاہ صاحب کے یہ دو شاگرد مولانا حیدر بخش اور مولانا اسماعیل شہید تھے۔ مولانا حیدر بخش ٹونکی نے امکان نظیر پر ایک رسالہ تصنیف فرمایا، جس کے رد میں مولانا اسماعیل شہید نے امتناع النظیر کے نام سے فارسی زبان میں ایک رسالہ لکھا ۔ یہ دونوں رسالے شائع ھوچکے ھیں ۔ اس کے ساتھ ھی مولانا اسماعیل شہید نے اپنی ایک کتاب تقویت الایمان تصنیف فرمائی تھی ، جس میں مختلف مسائل رد بدعات وغیرہ کے علاوہ مسئلہ امکان نظیر کا بھی ایک مسئلہ چھیڑ دیا تھا، جس کا مطلب یہ تھا کہ آنحضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے لاکھوں اشخاص خاتم النبین حق تعالیٰ پیدا کر سکتا ہے ؟ اس مسئلہ پر قیامت کا سا شور برپا ھوا ۔ اس کے بعد جید علماء مثلاً علامہ فضل حق خیر آبادی متوفی ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء، مولانا صدر الدین دھلوی آزردہ متوفی ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء، علامہ سید برکات احمد ٹونکی ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء نے نہایت مدلل رسائل اسماعیل شہید کی تردید میں تدوین فرمائے ۔ جو کمیاب بلکہ نادر الوجود ھیں ھم نے ان نایاب رسائل کا ترجمہ کیا ۔ تاکہ یہ مسئلہ منظرعام پر آ جائے ۔

مؤلف تذکرہ علماء ھند نے مولوی اسماعیل شہید کی دیانت اور بلندی فکر کی بڑی داد دی ہے اور ان کی سہم جہاد اور رد بدعات کو انقلاب آفرین قرار دیا مگر مسئلہ امکان نظیر اور امکان کذب باری تعالیٰ وغیرہ کے مباحث نے ان علماء کے دلوں کو سخت مجروح کیا کیوں کہ اس سے ان کے نزدیک حضرت رسول کریم صلعم کی شخصیت اور علو مرتبت پر سخت دھکا پہنچتا تھا ۔ حالانکہ حضرت رسول کریم صلعم کی خاتمیت پر نص قطعی موجود ہے ۔ سب سے پہلے علامہ فضل حق خیر آبادی ابن علامہ فضل امام جن کو علماء نے اس طرح مخاطب فرمایا ہے ۔ "شیخ العلماء فخر المتکلمین و حکماء العالم استاذ المطلق" اسماعیل شہید کے مقابلہ کے لئے میدان میں آئے اور ایک زبردست اور مدلل تقریر تقویت الایمان کے مباحث پر فرمائی جس کی اشاعت اس عنوان سے ھوئی :- "تقریر اعتراضات مولانا فضل حق خیر آبادی بر عبارات تقویت الایمان" اس تقریر کا

جواب مولوی اسماعیل شہید نے اپنے رسالہ 'یک روزی' میں دیا۔ گویا یہ جواب مولوی اسماعیل نے فی البدیہہ ایک ہی روز میں لکھا تھا۔ اس طرح دو رسالے ہوئے۔

تیسرا رسالہ 'امتناع نظیر' علامہ مفتی صدر الدین آزردہ کا تھا جو منتہی المقال کے نام سے کتب خانہ انجمن ترقی اردو میں بھی محفوظ ہے۔

چھوتھا رسالہ علامہ برکات احمد ٹونکی تلمیذ علامہ عبدالحق خیر آبادی امام الفضلا و المحققین کا ہے جو نہایت مدلل اور نسبتاً طویل ہے۔

پانچواں ایک منظوم رسالہ مرزا اسد اللہ خان غالب دھلوی کا ہے جو حسب ایماء مولانا فضل حق خیر آبادی لکھا گیا تھا ، بہرحال مندرجہ بالا چار رسائل نادر و نایاب ہیں اور زیور طبع سے جہاں تک ہمارا خیال ہے آراستہ نہیں ہوئے ، البتہ مرزا غالب دھلوی کا رسالہ امتناع النظیر بعنوان ''مثنوی ششم' بیان نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت پرتو انداز نور الانوار حضرت الوہیت است'' مولانا غلام رسول مہر نے غالب کے دیگر رسائل کے ساتھ شائع کر دیا ہے۔

مسئلہ امتناع نظیر اور امکان نظیر کو اقبال نے جاوید نامہ میں اٹھایا ہے۔ متذکرہ بالا ترجموں کا منشاء زیادہ تر یہ ہے کہ اقبال نے جو مفہوم بیان کیا ہے اس کا فکری پس منظر سمجھا کیا جائے۔ جاوید نامہ میں اس مقام پر فوری حوالہ غالب کی مثنوی کا ہے جو درج ذیل ہے۔

مثنوی غالب

بیان نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت
پرتو نورالانوار حضرت الوہیت است

درد دل در نظم گفتن نیست بحث	سنگہ رندم، شیوہ من نیست بحث
من سبکروحم گرانجاں نیستم	صد نشاں پید است، پنہاں نیستم
ویں کہ میگوئی توانا کرد گار	چوں محمد دیگرے آرد بکار
با خداوند دو گیتی آفرین	ممتنع نبود ظہورے ایں چنیں
نغز گفتی، نغز تر باید شنفت	آنکہ پنداری کہ ھست اندر نہفت
گرچہ فخر دودہ' آدم بود	ھم بقدر خاتمیت کم بود
صورت آرایش عالم نگر	یک مہ و یک مہر و یک خاتم نگر
ایں کہ میگوئیم جوابے بیش نیست	مہر و مہ زاں جلوہ تابے بیش نیست
آنکہ مہر و ماہ و اختر آفرید	میتواند مہر دیگر آفرید
حق دو مہر از سوی خاور آورد	کور باد آں، کو نہ باور آورد

مسئله نظیر

قدرت حق بیش ازیں هم بوده است   هرچه اندیشی کم از کم بوده است
لیک در لیک عالم از روئے یقین   خود نمی گنجد دو ختم المرسلین
یک جهان تا هست یک خاتم بس است   قدرت حق را نه یک عالم بس است
خواهد از هر ذره آرد عالمے   هم بود هر عالمے را خاتمے
هر کجا هنگامهٔ عالم بود   رحمة للعالمینے هم بود
کثرت ابداع عالم خوب تر؟   یا به یک عالم دو خاتم خوب تر

در یکے عالم دو تا خاتم مجوی
صد هزاران عالم و خاتم بگوی

غالب ایں اندیشه نپزیرم همے   فرده هم بر خویش می گیرم همے
اے که ختم المرسلینش خوانده ای   دانم از روے یقینش خوانده ای
ایں الف لامے که استغراق راست   حکم ناطق معنی اطلاق راست
منشاء ایجاد هر عالم یکے است   گر دو صد عالم بود خاتم یکے است
خود همی گوئی که نورش اول ست   از همه عالم ظهورش اول ست
اولیت را بود شانے تمام   کی بهر فردے پزیرد انقسام ؟
جوهر کل برنتابد تثنیه   در محمد ره نیابد تثنیه
تا نه ورزی اندر امکان ریو و رنگ   حیز امکان بود بر مثل تنگ
میم امکان اندر احمد منزویست   چون زامکان بگذری دانی که چیست
صانع عالم چنین کرد اختیار   کش بعالم مثل نبود زینهار
این نه عجزست' اختیار ست اے فقیه   خواجه بے همتا بود لاریب فیه
هر کرا با سایه نپسندد خدا   همچو اونی نقش کے بندد خدا؟
هم گهر مهر منیرش چون بود،   سایه چون نبود ، نظیرش چون بود؟
منفرد اندر کمال ذاتی است   لا جرم مثلش محال ذاتی است

زین عقیدت بر نگردم والسلام
نامه را در می نوردم والسلام

جاوید نامه

(ص ۱۴۵ تا ۱۵۰)

زنده رود

اے ترا دادند درد جستجوئے   معنئی یک شعرخود بامن بگوئے

"قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ چیست ؟"

غالب

نالہ کو خیزد از سوز جگر　　　ہر کجا تاثیر او دیدم دگر!
قمری از تاثیر او واسوختہ　　　بلبل از وے رنگہا اندوختہ!
اندر و مرگے بآغوش حیات　　　یک نفس اینجا حیات آنجا ممات!
آنچناں رنگے کہ ارژنگی ازوست　　　آنچناں رنگے کہ بیرنگی ازوست
تو ندانی ایں مقام رنگ و بوست　　　قسمت ہر دل بقدر ہائے و ہوست!

یا برنگ آ، یا بہ بے رنگی گذر
تا نشانے گیری از سوز جگر!

زندہ رود

صد جہاں پیدا دریں نیلی فضاست
ہر جہاں را اولیا و انبیاست؟

غالب

نیک بنگر اندریں بود و نبود　　　پے بہ پے آید جہانہا در وجود!
'ہر کجا ہنگامہ عالم بود　　　رحمۃ للعالمینے ہم بود'!

زندہ رود

فاش تر گو زانکہ فہمم نارساست

غالب

ایں سخن را فاش تر گفتن خطاست!

زندہ رود

گفتگوے اہل دل بے حاصل است؟

غالب

نکتہ را برلب رسیدن مشکل است!

زندہ رود

تو سراپا آتش از سوز طلب!　　　بر سخن غالب نیائی اے عجب!

غالب

خلق و تقدیر و ہدایت ابتداست　　　رحمۃ للعالمینی انتہاست!

زندہ رود

من ندیدم چہرہ معنی ہنوز
آتشے داری اگر مارا بسوز!

غالب

اے چو من بینندۂ اسرار شعر　　　این سخن افزون تراست از تار شعر
شاعران بزم سخن آراستند　　　این کلیمان بے ید بیضا ستند
آنچہ تو از من بخواہی کافری است　　　کافری کو ماورائے شاعری است!

حلاج

هر کجا بینی جهان رنگ و بو — آن که از خاکش بروید آرزو
یا ز نور مصطفیٰ او را بها ست — یا هنوز اندر تلاش مصطفیٰ است

زندہ رود

از تو پرسم گرچه پرسیدن خطاست — سر آن جوهر که نامش مصطفیٰ است!
آدمے یا جوهرے اندر وجود — آنکه آید گاهے گاهے در وجود ؟

حلاج

پیش او گیتی جبین فرسوده است — خویش را خود عبده' فرموده است !
عبده' از فهم تو بالا تر است — زانکه اوهم آدم و هم جوهر است
جوهر او نے عرب نے اعجم است — آدم است و هم ز آدم اقدم است
عبده' صورت گر تقدیر ها — اندر و ویرانه ها تعمیر ها !
عبده' هم جانفزا هم جانستان — عبده' هم شیشه هم سنگ گران !
عبد دیگر عبده' چیزے دیگر — ما سراپا انتظار او منتظر !
عبده' دهر است و دهر از عبده' است — ما همه رنگیم اوبے رنگ و بو ست!
عبده' با ابتدا بے انتهاست — عبده' را صبح و شام ما کجاست !
کس ز سر عبده' آگاه نیست — عبده' جز سر الاالله نیست !
لا اله تیغ و دم او عبده' — فاش تر خواهی بگو هو عبده'
عبده' چند و چگون کائنات — عبده' راز درون کائنات !
مدعا پیدا نگردد زین دو بیت — تا نه بینی از مقام 'مارمیت'

بگزر از گفت و شنود اے زنده رود
غرق شو اندر وجود اے زنده رود

رسالہ (۱) — تقریر اعتراضات مولانا فضل حق خیر آبادی
بر عبارت تقویۃ الایمان

امتناع نظیر:

مولانا فضل حق خیرآبادی نے تقویت الایمان مصنفہ مولانا اسماعیل شہید کے جواب میں ایک رسالہ تحریر فرمایا تھا، تقویت الایمان کے فصل ثالث میں مولانا اسماعیل نے ”تحریر فی رد الاشراک“ کے ذکر میں بیان شفاعت کے بعد یہ لکھا تھا کہ ”اوس شاھنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک کن سے چاہے تو کروڑوں نبی اور ولی، جن اور فرشتے، جبرائیل اور محمدصلی اللہعلیہوسلم کے برابر کے پیدا کر ڈالے“

یعنی اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ ایک آن میں ایک امرکن سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند کروڑ انسان عدم سے وجود میں لاسکتا ہے جو جمہور مسلمانوں کے عقاید کے خلاف ہے کیونکہ حضرت محمد صلعم کا مثل ممتنع الوجود ہے، اور وہ چیز جو ممتنع ہو وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی

مقتدر نہیں ہے، اسلئے میں منطقی طرز پر اصول صغریٰ کے لحاظ سے یہ کہتا ہوں کہ اگر اونکا مثل پیدا ہونا ممکن ہو تو وہ لامحالہ نبی ہی ہوگا، اسلئے کہ غیر نبی، نبی کے مماثل نہیں ہوتا، آنحضرت صلعم کی طرح کسی کا نبی ہونا ممکن نہیں، کیونکہ آپ خاتم الانبیاء ہیں، اور مرتبہ خاتمیت کے یہی معنی ہیں کہ وجود کا مثل ہونا محال ہو، کیونکہ وہ انسانی کمالات کا انتہائی مرتبہ نبوت ہے، جو ایک کامل و مکمل مرتبہ ہے، یہ مرتبہ جبتک کہ اس میں خواص ثلاثہ کے مراتب زیادہ قوی نہیں اور جس سے قوی تر ہونے کے امکان کا تصور ہی نہ ہوسکتا ہو، اس کے سوا کوئی اور اعلیٰ مرتبہ ممکن ہی نہیں، نیز ایسا مرتبہ جو ان مراتب وجود امکانی میں اوس سے بالاتر ہو وہ مرتبہ خاتم الانبیاء ہے اور ایسا مرتبہ جو مراتب وجود امکانی سے بالاتر نہ ہو وہ خاتم الانبیاء کے وجود کا مرتبہ نہیں، جب نبوت اس مرتبہ کو پہنچ جائے تو وہ ختم ہو جاتی ہے، معلول اول کا مرتبہ ابتداً میں، اور خاتم الانبیاء کا مرتبہ عودی (عود کرنے) سلسلہ میں، باہم متوازی بھی ہوتے ہیں، اور نزولی و صعودی قوس اوس مقام پر سر بسر نظرانداز ہو جاتے ہیں، اور وجود کا دائرہ اسی پر ختم ہو جاتا ہے، نیز جس طرح کہ اس سلسلہ کی ابتداً میں پہلے سلسلہ کے درمیان واجبیت متصور نہیں ہوتی، اس لئے یہ لازم ہے کہ سلسلہ عودی (تکرار) میں بھی سلسلہ کے یعنی تسلسل کے آخر اور واجب الوجود کے درمیان کوئی مرتبہ متصور نہیں ہوتا، حتیٰ کہ کوئی وجود اوس سے وجود بظہر ہو کر پھر اوسی میں لوٹ جائے، اور مبدأ و معاد دونوں واجب الوجود ہو جائیں۔ ایک آخری بات میں یہ کہتا ہوں کہ اگر خاتم الانبیاً کا مثل پیدا ہونا ممکن ہو تو یہ ضروری ہے کہ اوسکا وقوع میں آنا لازمی طور پر محال نہو، کیونکہ ممکن کے وقوع میں آنے سے اوس کا محال ہونا ظاہر نہیں ہوتا، اور ایسی صورت میں یہاں خاتم النبیین کے مثل کا پیدا ہونا آیت کریمہ ''ماکان محمد اباًاحد من رجالکم ولکن رسول اللہ و خاتم النبیین'' کی جو دلیل ناطق ہے تکذیب ہو جاتی ہے جو وجود مثل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ممتنع ہونے کے متعلق صاف اور صریح دلیل ہے ورنہ خدائے تعالیٰ پر کذب کی تہمت لازم آتی ہے اور یہ محال ہے، جو یقیناً ایک نقص ہے، اور حق سبحانہ تعالیٰ پر نقص کا الزام مہمل ہے اور ظاہر ہے کہ آیت مذکور اون آیات وعید کی طرح جو شرائط معلومہ کی طرح مشروط ہیں دوسری آیتوں اور احادیث کی مماثل ہیں، نہیں ہے۔ کہ اونکو مشروط ہونیکی قوت دیکر کذب کے محال ہونے (استحالہ) کے لزوم کو دفع کر دیا جائے، لیکن اوسکی دلیل کبھیٰ یہ ہے کہ قدرت تو فعل کی صحت اور اس کے ترک کر دینے سے متعلق ہے جس طرح کہ محقق دوانی نے شرح عقائد عضدیہ میں بیان کیا ہے، یا وہ کوئی ایسی صفت ہے جو ارادہ کے ساتھ تطبیق کرنے میں موثر ہو، جس کا ذکر شرح مواقف اور شرح تجرید الجدید میں موجود ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ایسی صفت بھی فاعل کے تعلق کی وجہ سے صحت پر مبنی ہو، اوس

لئے کہ قادر تو وہی ہے جو فعل اور ترک فعل کی حیثیت سے صحیح اترے، اور اوس پر قدرت رکھتا ہو اور فاعل کی طرف فیہ کی نسبت اس وجہ سے ہے کہ فعل سے فی نفسہ اوس کی صحت ظاہر ہو جاتی ہے ۔ اور قدرت نے اوس کو قائم نہ رکھا اور صحت نہ کی تو اوس کی قلب حقیقت کا امکان ہے ، مگر یہاں اوس کو ممکن نے اپنے فاعل کی نسبت کو ثابت کر دیا ہے، اس لئے قدرت کا ظہور اوس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ ممکن اور جملہ ممکنات اس معاملہ میں برابر نہ ہوں، کیونکہ قدرت رکھنا تو حق تبارک و تعالیٰ کی ذات کا اقتضاء ہے اور مقدوریت کی صحت کے امکان پر موقوف ہے ، اور ذات کی نسبت تمام ممکنات کے ساتھ یکساں ہے ، جب یہ متحقق ہو چکا اور اوسکی قدرت کا بعض پر نیز کل پر ثابت ہو تو کیا کل ممکنات کے متعلق ایسا امکان مشترک متصور ہو گا؟ لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کو قدرت اوس چیز پر ہے جو ممتنع کا امکان رکھتی ہو ۔ اور واجب تعالیٰ اوس پر قادر نہ ہو ، صفت عجز اگرچہ قدرت کی ضد ہے مگر اس چیز سے اوس پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عاجز ہے ، کیونکہ ممتنع کی ایجاد پر قدرت نہ رکھنا عجز میں داخل نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ممتنع میں تو وجود کی قابلیت ہی نہیں ہوتی ۔ آیت کریمہ " ان اللہ علی کل شئی قدیر " " واللہ خلق کل شئی " کی تفسیر میں مفسرین نے بالاتفاق یہی کہا ہے کہ " کل شئی " سے مراد کل ممکن ہیں یعنی ایسی تمام چیزیں ہیں جو ممکن الوجود ہیں ۔ یعنی وجود پذیر ہونے کی ان میں استعداد ہو ۔ کیونکہ جو چیز محال ہو وہ بالاتفاق کوئی شئے ہی نہیں ہے ، ولا قدرت علی الواجب والمستحیل " (فی البیضاوی) ، القدرۃ ہو التمکن من ایجاد الشئی " ۔ اور صاحب کشاف نے جو اکابرین معتزلہ سے ہے ، آیت " ان اللہ علیٰ کل شئی قدیر " کی تفسیر میں لکھا ہے کہ " المشروط فی حق القادر ان لایکون الفعل مستحیلا " (یعنی قادر مطلق کے لئے یہ خبر مشروط ہے کہ اوس کا فعل محال نہو) " فالمستحیل فی نفسہ عند ذکر القادر علی الاشیا کلہا، فکانہ قیل علیٰ کل شئی مستقیم قدیر و نظیرہ فلان امر علی الناس ای علی من وراہ ، منہم ولم یدخل فیہم نفسہ و ان کان من جملۃ الناس " ۔ (ترجمہ : اس کی ذات میں یہ امر مشکل ہے، جب تمام اشیا پر اس کی قدرت کا ذکر ہو جیسا کہ کہا جائے کہ وہ تمام اشیا پر قائم اور قادر ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ فلاں نے لوگوں کو حکم دیا ، یعنی ان کو جو حکم دینے والے کے علاوہ ہیں ۔ ان لوگوں میں یہ شخص داخل نہیں ہوتا چاہے وہ ان ہی کے درمیان ہو)

یہ عبارت اس بات کی صاف و صریح دلیل ہے کہ معتزلہ بھی واجب تعالیٰ کی کسی ممتنع چیز پر قدرت نہ ہونے کے قائل ہیں ، لہذا ثابت یہ ہوا محمد صلعم کے وجود کا نظیر ممتنعات سے ہے، اور اللہ تعالیٰ " رحمۃ للعالمین "

کے جیسا ایک بھی پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے ، یعنی باوجود قدرت کے اس فعل کو ترک کرنا ہی بہتر سمجھتا ہے ، باوجود اس کے کہ وہ ہزاروں مثل آن واحد میں وجود میں لا سکتا ہے ۔ فضلاً ان یوجد الاف آلاف مثلہ فی آن واحد ۔ غرض جو کچھ کہا گیا ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ تم یہ کہو کہ دلیل صغریٰ کے لحاظ سے جس سے مراد امتناع اور وہ بھی امتناع ذاتی ہے ، ''فلا تسلم الصغریٰ'' یعنی دلیل صغریٰ قابل تسلیم نہیں ہے، کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل ممتنع بالذات نہیں ہے، البتہ اوسکا امتناع اس وجہ سے ہے کہ آپ کی ختم رسالت پر حق سبحانہ کا اظہار ثابت ہے، اور حق سبحانہ کے اس بیان کو جھوٹ کہنا محال اور ممتنع بالغیر ہے ، اور غیر کا امتناع امکان ذاتی کا منافی نہیں ہے، اور اگر امتناع سے مراد امتناع بالغیر ہے تو پھر قاعدہ صغریٰ مسلم ہے، لیکن کبریٰ کے متعلق میں یہ دلیل پیش کرتا ہوں کہ اس موقع پر ممتنع کے کیا معنی ہیں، اگر اوس مقام میں بھی ممتنع بالغیر مقصود ہے تو پھر یہ ایک حد اوسط ہے البتہ اس کی تکرار ہو گی، لیکن کبریٰ کس طرح ممنوع ہوگا، جو قابل تسلیم نہیں، کیونکہ ہر وہ چیز جس کا وجود ممتنع ہو وہ بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی قدرت میں نہوگا، اور جس صورت میں بلحاظ کبریٰ ممتنع بالغیر سے مراد ممتنع بالذات ہو تو اوس وقت کبریٰ کی صحت میں شک نہیں ہے، لیکن یہاں حد اوسط کی تکرار نہیں ہوئی، اس لئے اوس کا اندراج لازم نہوا ، غرض یہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مثل کا ہونا جو لازماً محال ہے ۔ اور امتناع بالغیر کی وجہ سے ہے نہ کہ امکان ذاتی کے سبب سے ۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ جواب ہمارے مقصد کے خلاف نہیں ہو سکتا ۔ کیونکہ ممکن بالذات کی طرح جس کا عدم وقوع نص قرآنی سے ثابت ہوگیا ہے اوس طریقہ سے اوس کا وقوع میں آنا قدرت سے تعلق رکھتا ہے اور ارادہ کا تعلق بھی جس سے مراد دو مقدور میں سے ایک کے ہونیکی تخصیص ہے ، اوسکا وجود میں آنا ہے ، اور خلق کا تعلق جس سے مراد کسی چیز کا عدم سے خارج میں لانا ہے وہ وجود کی فعلیت سے متعلق ہے اس وجہ سے قدرت و ارادت کے تعلق کے مساوی ہے ، اور وہ گویا ممتنع بالذات کی ایجاد اور تخلیق ہے ، خلاصہ یہ کہ ایسا ممکن جس کے عدم وقوع کی خبر خود حق سبحانہ تعالیٰ نے دی ہو اوسکا وقوع بھی ممتنع بالذات کی طرح غیر مقدور ہے ۔ ہم نے یہ فرض کر لیا کہ امتناع بالغیر بھی ممکن پر قدرت ہونے کا منافی نہیں ہے ، اور کثیر افراد بھی اوس ذات مظہر تجلیات افضل المرسلین کے مماثل نفس امکانی ذاتی اور عقلی تصور کی حیثیت سے ہیں ، ممکن ذاتی اور خارجی کے قطع نظر اور اوس قادر ذوالجلال کی قدرت کے لحاظ سے اوسکو وجود پذیر کرنے کے مانع ہو سکتے ہیں، پھر حق سبحانہ تعالیٰ قدرت کے اظہار میں ایسے امور ممکنہ جو محتاط تصور کیے گئے ہیں کیونکہ عقل اونکے وجود کے وقوع میں

آنے کے لیے محض بلحاظ امکان ذاتی (من حیث ہو) جیسی کہ اونکی حیثیت ہے، جائز نہیں رکھتی تو یہ محض عوام کو جو جانوروں کے مانند ہیں پریشان کرنا ہی نہیں بلکہ ان لوگوں کے عقاید کی توہین کرنا ہے۔ کیونکہ عام لوگ اس مطلب کو جو رسالہ تقویت الایمان کی عبارت سے نکلتا ہے ہرگز نہیں سمجھ سکتے، سوائے اون خاص اشخاص کے جو امکان ذاتی، امتناع بالغیر اور مرتبہ ماہیت کو جس طرح کہ وہ ہے، اور جس طرح کہ وہ اوس میں جزوی طور پر مضمر ہے، واقفیت رکھتے ہوں، اور اوس مطلب کا کہ صاحب رسالہ کا اوس سے کیا مقصود ہے جو رسالہ مذکورہ کے متن میں تحریر ہے کھوج لگا سکینگے۔ عوام کے طبقہ سے وہ لوگ اسکی اصل وحقیقت کوجسکو مصنف مذکور نے اصول دین کا سب سے بڑا مسئلہ قرار دیا ہے یاد کرلینگے اور اوسکے مطلب کو اپنے خالی ذھنوں میں منتقل کرلینگے، سوائے اسکے کہ افراد انبیاء علیہ السلام کے وجود غیرمتناہی کو ذات محمد صلی اللہ علیہ و سلم کی ذات کے مماثل دوسرے افراد انسانی کی طرح وجود پذیر جان لینگے اسکے سوا کسی اور ہدایت کی اونکو توقع نہیں ہوسکتی۔ ایسی صورت میں عام اشخاص میں سے ہر شخص کو یہ فہمایش کرنا کہ لا الہ الااللہ محمد الرسول اللہ کے کذب کا اعتقاد بھی تصدیق کے ساتھ ساتھ رکھیں تو اس میں کونسا نقصان اور کونسی مضرت ہے، خاتمئین کی خصوصیت کے قطع نظر اس قضیہ میں بھی بلاشک و شبہ سچ اور جھوٹ کا احتمال ہے اور یہ بڑی حیرت کا مقام ہے کہ ادب، گستاخی اور مطلق العنانی کے اشاروں کے قطع نظر بھی جو اوس برگزیدہ کائنات کی جناب میں اس مثال کی تمثیل سے لازم آتی ہے، منکرین نبوت کے جسم کے رونگٹے بھی یہ سن کر کھڑے ہو جاتے ہیں، اور عام لوگوں کی تفہیم کے لئے اس رسالہ کو آسان اردو عبارت میں تالیف کرنیکا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسی مثال سے جو اس مضمون میں اللہ تعالیٰ کی عام قدرت کے متعلق عام طور پر شامل ہے، سوائے امکان وجود کے جو لوگوں میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند ہو بیان کی جائے اور کوئی دوسری بات نہیں، اللہم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ و ارناالباطل باطلاً وارزقنا اجتنابہ، فقط تمت۔

یہ ہے وہ تقریر جو مولانا فضل حق صاحب خیر آبادی نے جس کے ذریعہ تقویت الایمان کے مضامین کی تردید فرمائی تھی۔

رسالہ یک روزی

جواب اعتراضات مولوی فضل حق صاحب

منجانب مولوی اسماعیل شہید

مضمون مرقومہ مولوی فضل حق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معترض کا مقصد رسالہ تقویت الایمان کے مضامین سے متعلق تین باتوں پر اعتراض کرنا ہے،

یہ غلط فہمی اس لئے پیدا ہوئی کہ فکر کو ساکت اور جامد سمجھ لیا گیا حالانکہ وہ متحرک ہے اور اپنی داخلی لامحدودیت کو بتدریج ظاہر کرتی جاتی ہے ۔ یہ اس تخم کی مانند ہے جو شروع ہی سے اپنے اندر پورے درخت کی وحدت کو سموئے ہوئے ہوتا ہے ۔ اس ذرے میں ایک پورا کل پوشیدہ ہے اور اسی کل کو قرآن کریم میں لوح محفوظ کہا گیا ہے ، جس میں تمام عالم موجود ہے اور جن کا اظہار بتدریج ہو رہا ہے ۔ اقبال بتاتے ہیں کہ ہم اس کائنات کی جزوی حقیقتوں پر غور کرتے کرتے ہی لامحدود کا تصور کرنے کی تربیت حاصل کرتے ہیں اور اسی لئے قرآن میں بار بار مظاہر فطرت کے مشاہدے اور ان کے متعلق غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے ۔

فکر اور وجدان کے اس باہمی تعلق کو اقبال نے نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن نے غور و فکر کے ساتھ فطرت کے مشاہدے کی تلقین کی تو اس لئے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی ایک نشانی عالم فطرت ہے ۔ وہ قرآن کریم کی اس حقیقت پسندانہ روش کی طرف توجہ دلاتے ہیں جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت انہوں نے جدید سائنس کی بنیاد ڈالی ۔ قرآن نے انسان کی عمل پسندانہ یعنی Empirical روش کو اس کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ ٹھہرایا ۔ قرآن مجید کی فطرت پسندی محض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی قوائے فطرت پر قابو حاصل کرنے کا ایک ممکن ذریعہ ہے ۔ آخر میں اقبال اس امر کی تشریح کرتے ہیں کہ خصوصاً موجودہ سائنسی دور میں انسانوں کو مذہب کی کس قدر ضرورت ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے اس کا علاج نہ تو عہد وسطیٰ کی صوفیانہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنیت اور لادینی اشتراکیت سے ۔ اس وقت دنیا کو حیات نو کی ضرورت ہے ۔ اگر عصر حاضر کا انسان وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت ۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان اور یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں اپنی اقدار اعلیٰ کو محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا ۔

فکر و ذکر اور عقل و عشق کے امتزاج کی یہی قرآنی تعلیم ہے جس کو اقبال نوع انسان کی نجات کے لئے ضروری سمجھتے ہیں اور جس کو انہوں نے نہایت دل نشین اور وجد آفرین انداز میں اپنے منظوم کلام میں جابجا پیش کیا ہے ۔ ایسی عقل کو جو عشق سے بہرہ ور ہو وہ ''حکمت کلیمی'' کے لقب سے موسوم کرتے ہیں اور اس کا موازنہ ''حکمت فرعونی'' سے کرتے ہیں جو آج کل مغرب پر مسلط ہے اور یہ ساری تباہی پھیلا رہی ہے ۔ ایک طرف تو حکمت کلیمی ہے جو سمجھتی ہے کہ :-

''ہرچہ می بینی ز انوار حق است — حکمت اشیا ز اسرار حق است
ہر کہ آیات خدا بیند حر است — اصل ایں حکمت ز حکم 'انظر' است (۱)
معنیٔ جبریل و قرآن است او — فطرة اللہ را نگہبان است او'' (۲)

اور دوسری طرف حکمت فرعونی جس کی تاثیر ہی جدا ہے :-

''حکمتے از بند دیں آزادۂ — از مقام شوق دور افتادۂ (۳)
می شود در علم و فن صاحب نظر — از وجود خود نگردد باخبر (۴)
علم از و رسوا ست اندر شہر و دشت — جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
عقل اندر حکم دل یزدانی است — چون ز دل آزاد شد شیطانی است'' (۵)

اقبال کو یقین ہے کہ ایسی ہی عقل جو ادب خوردۂ دل ہو اور جس کی بنیاد کتاب و حکمت دونوں پر رکھی گئی ہو - بنی آدم کو گمراہی سے نجات دلا سکتی اور صحیح راستہ دکھا سکتی ہے ۔ اور وہی انسان جس کی سرشت میں ایمان اور عقل کا مناسب امتزاج ہو ایک ایسی نئی دنیا تعمیر کرسکتا ہے جو اس کی تحقیقی قوتوں کے لئے سازگار ہو :-

---

۱- پس چہ باید کرد ، طبع ششم ، ۱۹۶۶ ، صفحہ ۵۷ -
۲- ایضاً ، صفحہ ۱۲ -
۳- ایضاً ، صفحہ ۱۹ -
۴- ایضاً ، صفحہ ۱۲ -
۵- ایضاً ، صفحے ۵۷ - ۵۸ -

''برگ و ساز، کتاب و حکمت است — این دو قوت اعتبار ملت است
آن فتوحات جہان ذوق و شوق — این فتوحات جہان تحت و فوق
ہر دو انعام خدائے لایزال — مومنان را آن جمال است این جلال(۱)
زیرکی از عشق گردد حق شناس — کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی ہم بر شود — نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنه — عشق را با زیرکی آمیزده''(۲)

۱- مسافر، طبع ششم، ۱۹۶۶، صفحہ ۳۰ -
۲- جاوید نامہ، صفحہ ۷۱ -

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلہ خیر و شر اور معرکۂ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

فرض کیجئے کہ جب خدا نے روز ازل شیطان کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کرے تو اس نے انکار کی جگہ اقرار کیا ہوتا تو کیا ہوتا؟ جب جبریل ابلیس سے التجا کرتا ہے کہ وہ اب بھی اقرار جرم کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا امکان نہیں کیونکہ وہ دنیا یعنی عالم بے کاخ و کو کسقدر خاموش ہے اور اس کیلئے یہ سماں ناسازگار ہے۔ اس خاموش فضا میں جہاں سکون اور جمود کا دور دورہ تھا ابلیس نے اپنی نہی سے اچانک تموج پیدا کر دیا اور ہر طرف حرکت کا سماں پیدا ہو گیا۔ مانی نے اس واقع کو اپنی تمثیل کی زبان میں یوں بیان کیا ہے کہ عالم نور پر سکون اور خاموش تھا۔ لیکن جب عالم ظلمت نے عالم نور پر حملہ کیا تو ہر طرف ہر چیز متحرک ہو گئی اور عالم ظلمت سے اپنا دفاع کرنے میں مشغول ہو گئی۔ یعنی اس کائنات ارض کا آغاز صحیح معنوں میں ابلیس کے انکار میں مضمر ہے۔

تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے　　　گل ما از شرر بیگانہ بودے(۱)

اگر ابلیس نے انکار نہ کیا ہوتا تو ہماری زندگی بے مزہ ہوتی، اس میں نہ آرزو کی خلش ہوتی نہ مقصد کے حصول کے لئے کوشش پیہم اور نہ کامیابی کے بعد از سرنو کوشش کی تجدید۔ چنانچہ ابلیس اپنے انکار کی توجیہ کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ اس کائنات کی زندگی کا راز میرے انکار میں مضمر ہے۔ خدا انسان کے بدن میں روح پھونکتا ہے، لیکن اس کی تمام پرسوز زندگی کا دارومدار مجھ پر ہے۔ خدا سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

۱۔ پیام مشرق، صفحہ ۲۰۔

پیکر انجم ز تو گردش انجم ز من   جاں بجہاں اندرم ، زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دھی شور بجان من دھم   تو بہ سکوں رہ زنی ، من بہ تپش رھبرم(۱)

آدم کے مستقبل کے لئے ابلیس کا انکار ضروری تھا ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ اگر ابلیس انکار نہ کرتا تو اسے مستقل وصل حاصل ھوتا ۔ وہ ملحدوں کا سردار ہے لیکن وہ خدا کے وجود کا منکر نہیں ، اس نے انکار اس لئے کیا کہ آدم زندگی میں سرخرو تبھی ھو سکتا ہے اگر اس کے لئے میدان کارزار گرم کر دیا جائے اور اس لئے ابلیس نے آدم کی خاطر خدا کا حکم ماننے سے انکار کر دیا اسطرح وصل کی بجائے فراق اور وہ بھی ابد کا فراق اختیار کیا ۔ آدم کو اغوا کرتے ہوئے اس نے یہی بات اسے سمجھائی :

تو نہ شناسی ھنوز ، شوق بمیرد ز وصل   چیست حیات دوام ! سوختن ناتمام(۲)

اسی بنا پر اقبال نے جاوید نامہ میں ابلیس کے لئے ''خواجۂ اھل فراق'' کا لقب استعمال کیا ہے یعنی ان تمام لوگوں کا سردار جن کا مسلک زندگی وصل کی بجائے فراق ہے جو بالفاظ مجدد الف ثانی طریق گستن کو طریقۂ پیوستن سے بہتر سمجھتے ھیں ۔ چنانچہ اس کے متعلق کہتے ھیں :

فطرتش بیگانۂ ذوق وصال   زھد او ترک جمال لایزال
تا گسستن از جمال آساں نبود   کار پیش افگند از ترک سجود(۳)

اسکی فطرت وصال سے نا آشنا ہے اور اسکا سلوک جذب سے عاری اور جمال لایزال سے متمتع رھنا اور وصل کی لذت سے بہرہ ور لیکن اس کا ذوق فراق اس بات کا متقاضی ھوا کہ وہ انکار کرکے ایک نئی زندگی کا آغاز کر سکے جو اس کے لئے زیادہ سازگار ھو ۔ چنانچہ آدم کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے :

در گذشتم از سجود اے بے خبر   ساز کردم ارغنون خیر و شر
من بلے در پردۂ لا گفتہ ام   گفتۂ من خوشتر از ناگفتہ ام

۱۔ ایضاً ، صفحہ ۹۸ ۔
۲۔ ایضاً ، صفحہ ۹۹ ۔
۳۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۷ ۔

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلہ خیر و شر اور معرکۂ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

فرض کیجئے کہ جب خدا نے روز ازل شیطان کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کرے تو اس نے انکار کی جگہ اقرار کیا ہوتا تو کیا ہوتا؟ جب جبریل ابلیس سے التجا کرتا ہے کہ وہ اب بھی اقرار جرم کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا امکان نہیں کیونکہ وہ دنیا یعنی عالم بے کاخ و کو کسقدر خاموش ہے اور اس کیلئے یہ سماں ناسازگار ہے۔ اس خاموش فضا میں جہاں سکون اور جمود کا دور دورہ تھا ابلیس نے اپنی نہی سے اچانک تموج پیدا کر دیا اور ہر طرف حرکت کا سماں پیدا ہو گیا۔ مانی نے اس واقع کو اپنی تمثیل کی زبان میں یوں بیان کیا ہے کہ عالم نور پر سکون اور خاموش تھا۔ لیکن جب عالم ظلمت نے عالم نور پر حملہ کیا تو ہر طرف ہر چیز متحرک ہو گئی اور عالم ظلمت سے اپنا دفاع کرنے میں مشغول ہو گئی۔ یعنی اس کائنات ارض کا آغاز صحیح معنوں میں ابلیس کے انکار میں مضمر ہے۔

گل ما از شرر بیگانہ بودے   تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے(۱)

اگر ابلیس نے انکار نہ کیا ہوتا تو ہماری زندگی بے مزہ ہوتی، اس میں نہ آرزو کی خلش ہوتی نہ مقصد کے حصول کے لئے کوشش پیہم اور نہ کامیابی کے بعد از سرنو کوشش کی تجدید۔ چنانچہ ابلیس اپنے انکار کی توجیہ کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ اس کائنات کی زندگی کا راز میرے انکار میں مضمر ہے۔ خدا انسان کے بدن میں روح پھونکتا ہے، لیکن اس کی تمام پرسوز زندگی کا دارومدار مجھ پر ہے۔ خدا سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

۱- پیام مشرق، صفحہ ۲۰۔

دراں پاک میخانۂ بے خروش | چہ گنجائش شورش نامی و نوش
سیہ مستی‌ٔ ابر و باراں کجا | خزاں چوں نباشد بہاراں کجا(۱)

جہاں شور و غوغا نہیں ، جہاں خزاں نہیں وہاں نہ چین کا مزہ ہو سکتا ہے اور نہ موسم بہار کی لذت سے آشنائی پیدا ہو سکتی ہے ۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس دنیا میں ابلیس نہیں ، وہ دنیا آدم کے رہنے کے لائق نہیں ۔ چنانچہ اقبال نے پیام مشرق کی نظم ''بہشت'' کے آخری شعر میں اسکو واضح طور پر بیان کر دیا ہے ۔

مزی اندر جہاں کور ذوقے | کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابلیس کا وجود ناگزیر ہے تو آدم و ابلیس کا باھمی رشتہ کیا ہونا چاھیئے ؟ یہ رشتہ تعاون کی بجائے تصادم کا ہونا چاھیئے ۔ ابلیس آدم کو نصیحت کرتا ہے :

در جہاں با ھمت مردانہ زی | غمگسار من ! زمن بیگانہ زی(۲)

اس دنیا میں ھمت مردانہ سے کام لے اور مجھ سے بیگانوں کی طرح سلوک کر ۔ لیکن محض منفی رویے کے بجائے جو اس شعر سے ٹپکتا ہے دوسری جگہ شاہ ہمدان مثبت رویے پر زور دیتے ھیں ۔

بزم با دیو است آدم را وبال | رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اھرمن باید زدن | تو ھمہ تیغ آں ھمہ سنگ فن

ابلیس سے بزم آرائی انسانی زندگی کے لیے مصیبت ہے ، آدم کی فلاح و بہتری ابلیس سے مسلسل تصادم میں ہے ۔ اپنے آپ کو تلوار سمجھو اور ابلیس کو پتھر جس سے رگڑ کر تلوار تیز ہوتی ہے ۔ جتنی تیزی پیدا ہوگی اتنا ھی تصادم میں لذت ہوگی اور دونوں جہانوں میں سرخ روئی کا امکان پیدا ہوگا ۔

۱۔ کلیات غالب ، صفحہ ۱۶۳ ۔
۲۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۹ ۔

ہمارے ہاں صوفیا نے آدم و ابلیس کی اس ازلی آویزش کو ایک اور شکل میں پیش کیا ہے ۔ عبدالکریم الجیلی نے ''انسان کامل'' میں خدا کی دو گونہ صفات کا ذکر کیا ہے ۔ مثلاً وہ غفار بھی ہے اور قہار بھی ، القابض بھی اور الباسط بھی ، المعز اور المذل ، الضار اور النافع ، الہادی اور المضل وغیرہ وغیرہ ۔ خدا نے اپنی ذات سے نفس محمد ﷺ کی تخلیق کی ۔ ایک طرف ملائکہ نور ہیں جن سے صفات جمال ، روشنی اور ہدایت کی تجلی ہوتی ہے اور دوسری طرف انبوہ شیاطین ہے جو خدا کی صفات جلال ، ظلمت اور مضل کی تجلی کا مرکز ہے (اردو ترجمہ صفحہ ۴۰) ۔ یہ نظریہ ایک طرح خیر و شر کی دوئی کی تشریح کے لئے پیش کیا گیا اور بہ حقیقت ہے کہ شر کی تخلیق اسی ہستی کی مرہون منت ہے جو منبع خیر محض ہے کیونکہ خیر کا دارومدار کلی طور پر شر پر ہی ہے ۔ زندگی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں :

پرسیدم از بلند نگاہے حیات چیست — گفتا مئے کہ تلخ تر او نکو تر است
گفتم کہ شر بفطرت خامش نہادہ اند — گفتا کہ خیر او نشناسی ہمیں شر است(۱)

میں نے کسی سمجھ دار انسان سے سوال پوچھا کہ زندگی کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ وہ ایک شراب ہے جو جتنی زیادہ ترش اور تلخ ہو اتنی ہی اچھی ہوتی ہے ۔ میں نے کہا کہ زندگی کچھ عجیب شے ہے جسکی فطرت میں شر پنہاں ہے ۔ ایسی حالت میں کیا کیا جائے؟ اس جہاں دیدہ بزرگ نے جواب دیا کہ شر اور خیر دونوں ملے جلے پائے جاتے ہیں ۔ اگر خیر کی تلاش ہے تو شر سے دامن بچانا ممکن نہیں بلکہ اسی شر میں ہی خیر پنہاں ہے ، صرف تمہاری ہمت کی ضرورت ہے ۔

اسی حقیقت کا اظہار شاہ ہمدان نے اسی قطعہ کے پہلے شعر میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : (۲)

بندۂ کز خویشتن دارد خبر — آفریند منفعت را از ضرر

---

۱ ۔ پیام مشرق ، صفحہ ۱۴۵ ۔
۲ ۔ جاوید نامہ صفحہ ۱۸۶ ۔

وہ انسان جو اپنے سود و زیاں سے واقف ہے وہ شر سے خیر اور نقصان سے فائدہ حاصل کرتا ہے ۔ گویا دوسرے لفظوں میں شر کی نفی نہیں کی گئی بلکہ اسے ذریعۂ خیر بیان کیا گیا ہے ۔

اسی حقیقت کو اقبال نے پیام مشرق کی ایک نظم ''شوپن ہار و نیٹشا'' میں بیان کیا ہے ۔ (۱) ایک جانور اڑتا ہوا جا رہا تھا کہ پھول کا کانٹا اسکو چبھ گیا ۔ اس تکلیف کے احساس نے اسے بری طرح پریشان کیا ۔ زندگی کے اس پہلو پر اس نے شدت سے واویلا کیا ۔ اسے کائنات میں سوائے تکلیف اور رنج کے اور کچھ نظر نہ آیا ۔ خون بیگناہ لالے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ دنیا کی تمام بنیاد کجی پر رکھی گئی ہے اور ہر صبح شام پر ختم ہوتی ہے ۔ وہ کون سی خوشی ہے جسکا انجام حسرت ناک غم اور ناکامی پر نہیں ہوتا ۔ پاس ہی ھد ھد بیٹھا تھا ۔ اس نے جب یہ واویلا اور آہ و فغاں سنی تو فوراً اٹھا اور چونچ سے وہ کانٹا جانور کے جسم سے نکال دیا اور پھر اسے نصیحت کی کہ نقصان اور تکلیف کو خندہ پیشانی سے برداشت کرنا چاہئے اور اسی نقصان کو اپنے فائدہ کے لئے استعمال کرنا چاہئے ۔ جب پھول کا سینہ چیرا جاتا ہے تو اس سے زرناب یعنی خالص سونا حاصل ہوتا ہے ۔ اگر صحیح خوشی حاصل کرنی ہے تو کانٹوں سے مانوس ہونا ناگزیر ہے ، درد ہی سے درمان یعنی علاج حاصل کرنا چاہئے ۔

درمان ز درد ساز اگر خستہ تن شوی   خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

گوتم بدھ اور شوپن ھاور دونوں نے اس دنیا میں تکلیف اور مصیبت کے وجود کو حقیقت سے زیادہ قابل اعتنا سمجھا اور اسی بنا پر اپنا دین تعمیر کیا جو اس دنیا کی مکمل نفی پر مبنی ہے ۔ اسلام کے نزدیک یہ دنیا واقعی تکلیف اور مصیبت کا گھر ہے ، قابل فنا اور تغیر پذیر ہے لیکن اس کے باوجود یہ دنیا آدم کے لئے دارالامتحان ہے جس کا وجود اس کے ارتقا کے لئے ضروری ہے ۔ عقلی طور پر تو شوپن ھاور کا یہ نقطہ نگاہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں

---

۱ ۔ پیام مشرق ، صفحہ ۲۳۴ - ۲۳۵ ۔

راحت کے مقابلے پر تکالیف کا پلڑا بھاری ہے ۔ لیکن دنیا کی زندگی کا جواز محض رحمت و زحمت کے مقداری پیمانے پر منحصر نہیں ۔ اس کا جواز انسان کی ان اخلاق اور روحانی کوششوں پر منحصر ہے جو انسانوں کی فلاح کے لئے اور معاشرے کی اصلاح کے لئے اس سے سرزد ہوتی ہیں ۔ قرآن مجید میں آتا ہے کہ ''کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ جنت میں بے مشقت داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان قدیم لوگوں کا سا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا ۔ کہ جب ان کے مخالفین کے باعث ایسی ایسی تنگی اور سختی واقع ہوئی اور ان کو یہاں تک پریشان کیا گیا کہ پیغمبر اور ان کے ہمراہی پکار اٹھے کہ اللہ کی مدد کب آئے گی ۔'' (۱) اس طرح زندگی اور یہ دنیا سب با معنی ہو جاتے ہیں اور خیر اور شر کی آمیزش باعث رحمت ہو جاتی ہے ۔ اگر شر کی مقدار ہیچ ہے تو اس کے مقابلے میں انسان کی کارکردگی بھی معمولی ہوتی ہے اور اس کی شخصیت بھی زیادہ بار آور نہیں ہوتی ، اس سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے وہ بھی ''بے لذت و سرد'' ہوتا ہے چونکہ اس کا ابلیس آتشیں ہونے کی بجائے خاکی نہاد ہوتا ہے ۔ (۲) ۔ اسی لئے انسان جب دنیا کے امتحان کے بعد ذات خداوندی کے حضور کھڑا ہوتا ہے تو عذر پیش کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ خیر تک پہنچنے کے لئے شر کے سمندر سے گزرنا ناگزیر ہے ۔

رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم ۔۔۔ جز بکمند نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم این بت سنگیں گداز ۔۔۔ بستن زنار او بود مرا ناگزیر (۳)

قیامت کے دن آدم اپنے گناہوں کا عذر پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ابلیس کا فسوں اس لئے چلتا ہے کہ اس کے بغیر تسخیر کائنات ممکن نہیں ۔ اس نقطہ نگاہ کو اقبال نے جاوید نامہ میں بھی بیان کیا ہے :

چوں بروید آدم از مشت گلے ۔۔۔ با دلے با آرزوے در دلے
لذت عصیاں چشیدن کار اوست ۔۔۔ غیر خود چیزے ندیدن کار اوست

۱ - قرآن ، ۲ : ۲۱۴ ۔
۲ - اقبال ، ارمغان حجاز ، طبع ہشتم ، صفحہ ۱۸۲ ۔
۳ - پیام مشرق ، صفحہ ۱۰۱ ۔

زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست تا خودی ناید بدست آید شکست(۱)

آدم پیدا ہوتا ہے تو اس کے دل میں آرزو اور تمنا کا دریا موجزن ہوتا ہے اور یہی شے اسے عصیان اور بے راہ روی کی طرف لے جاتی ہے اور جب تک عصیان نہ ہو اسکی خودی مضبوط و مستحکم نہیں ہوتی ۔ گویا خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو معلوم ہوتے ہیں اور ان کا مقصد ایک ہی دکھائی دیتا ہے اور وہ دونوں ایک ہی دائرے میں کارفرما ہیں ۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے (۲) میں فرماتے ہیں کہ ''خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ ہیں''۔ اگرچہ منطقی طور پر ہمیں اکثر دفعہ ایک کل کو اس کے اجزا میں تقسیم کر کے دیکھنا پڑتا ہے لیکن اگر کل کا بہ حیثیت کل مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ کئی متضاد و مختلف کیفیات کا مجموعہ ہے ۔

مولانا روم نے اس خیر و شر ، زشت و نکو اور لطف و قہر کی یکجائی کا ذکر کیا ہے ۔ دفتر دوم (۲۶۸۰ و ما بعد) میں فرماتے ہیں :

قہر و لطفے جفت باشد همدگر زاد ازیں هر دو جہانے خیر و شر
گرچہ ایں دو مختلف خیر و شر اند لیک ایں هر دو یک کار اندرند

یعنی قہر و لطف دونوں اکٹھے پائے جاتے ہیں اور اس طرح خیر و شر کا معرکہ شروع ہوتا ہے ۔ لیکن مختلف و متضاد ہونے کے باوجود ان کا کام ایک ہی ہے، دونوں اسی کام میں رواں ہیں ۔ لیکن ان تمام تمثیلات کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ یہ مسئلہ بہت نازک ہے ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ پھول اور کانٹے ایک ہی پودے سے نکلتے ہیں اور اس کے باوجود ان میں کشمکش جاری ہے ۔ آخر کیوں

چوں گل از خار است و خار از گل چرا هر دو در جنگند و اندر ماجرا(۳)

اور اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اقبال کہتے ہیں :

۱ - جاوید نامہ ، ۲۱۲ - ۲۱۳ ۔
۲ - *Reconstruction*, p. 129
۳ - مثنوی ، دفتر اول ، ۲۴۷۲ ۔

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست زباں لرزد کہ معنی پیچدار است
بردل از شاخ بن خار و گل را دروں او نہ گل پیدا نہ خار است(۱)

خیر و شر کا مسئلہ بہت نازک اور پیچدار ہے ۔ شاخ پر پھول بھی ہے اور کانٹے بھی لیکن شاخ کے اندر کوئی تفریق نہیں ، سب ایک ھی چیز ہے ۔ گویا زندگی اسی گل و خار کے تضاد کے باوجود یکجائی کا نام ہے ۔

ایک طرف خیر و شر ، زشت و خوب کا تصادم کار فرما ہے اور دوسری طرف انسان اپنی فطری کمزوری کے باعث غلط راستے کی طرف قدم بڑھاتا ہے اور اس طرح نہ صرف اپنی انفرادی زندگی میں نتائج کا کڑوا پھل چکھتا ہے بلکہ اجتماع اور معاشرہ میں پراگندگی انتشار اور فتنوں کا دروازہ کھولنے کا باعث بنتا ہے ۔ اب سوال پیدا ھوتا ہے کہ کیا اس تصادم اور انسان کی فطری کمزوری کو مد نظر رکھتے ھوئے کوئی مداوا ہے ؟

سورۂ دھر (آیت ۳) میں خدا فرماتا ہے کہ ھم نے انسان کو بالیقین سیدھا راستہ بتا دیا ہے ، اب یہ اس کا کام ہے کہ وہ سیدھے راستے پر چلے یا غلط راستہ اختیار کرے ۔ اس سے صاف واضح ھو جاتا ہے کہ اگرچہ انسان کو نیکی اور بدی کے راستوں پر چلنے کا کلی اختیار دیدیا گیا ہے مگر اس کے ساتھ ھی اسکو نیکی کا راستہ واضح اور صاف طور پر دکھا دیا گیا ہے ۔

جب آدم سے غلطی سرزد ھوئی اور وہ شیطان کے ورغلانے میں آ کر غلط راستے پر گامزن ھوا تو اسکو تنبیہ کی گئی ۔ قرآن حکیم میں آتا ہے ۔

فتلقیٰ آدم من ربہ کلمٰت ۔ فتاب علیہ (۲)	آدم کو القا ھوئے چند کلمات اپنے رب کی طرف سے ۔ پس اللہ نے اسکی طرف رحمت سے توجہ فرمائی

گویا القائی ربانی ایک ایسی حقیقت ہے جس کے باعث آدم نے اپنے گناہ پر ندامت کا اظہار کیا اور اس طرح وہ عصیان و طغیان کے رسواکن نتائج سے محفوظ ھو

---

۱ ۔ پیام مشرق ، صفحہ ۱۰۵ ۔
۲ ۔ قرآن ، ۲ : ۳۷ ۔

گیا ۔ اس سے اگلی آیت میں خدا وعدہ فرماتا ہے کہ میری طرف سے تمہارے لئے ہدایت آئے گی اور جس نے بھی اس ہدایت کی پیروی کی تو وہ خوف و حزن سے آزاد رہے گا اور فلاح پائے گا ۔

جب موسیٰ علیہ السلام فرعون کے پاس جانے لگے تو خدا کی طرف سے انہیں دو تحفے عطا ہوئے جنہیں عصائے موسوی اور ید بیضا کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو فرعون کے سامنے ان کی مدد اور حجت تھے ۔ قرآن حکیم انہیں ''برھانان'' (۱) یعنی دو برھان کا نام دیتا ہے ۔ اس برھان کی تشریح ایک اور جگہ یوں کی گئی ہے کہ اے لوگو! تمہارے رب کی طرف سے ''برھان'' تمہارے پاس پہنچ چکا ہے اور پھر آگے کہا ہے کہ ہم نے تم پر ''نورمبین'' نازل فرمایا ہے (۲) ۔

قرآن حکیم میں مختلف جگہ الہامی کتابوں کے لئے نور و ہدایت کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ۔ مثلاً سورہ ۵، آیت ۱۵ اور ۱۶ میں اہل کتاب کو خطاب کر کے قرآن مجید کے متعلق کہا گیا ہے کہ تمہارے لئے اللہ کی طرف سے نور اور کتاب مبین آئی ہے جو خدا کی رضا تلاش کرنے والوں کی ہدایت کرتی ہے اور انہیں ظلمت سے نور کی طرف لے جاتی ہے ۔ سورہ ۶، آیت ۹۲ میں تورات کے متعلق ''لوگوں کے لئے نور اور ہدایت'' کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ۔

سورہ ۴۲ آیت ۵۲ میں قرآن مجید کے متعلق ''نور'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے خدا اپنے بندوں میں سے بعض کی ہدایت کرتا ہے ۔

لیکن کم از کم دو جگہ ''نور'' کا لفظ قرآن اور اسلام سے علیحدہ مفہوم میں استعمال ہوتا معلوم ہوتا ہے ۔ سورہ ۵۷ آیت ۲۸ میں مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ تمہیں نور دیتا ہے جسکی روشنی میں تم قدم اٹھاؤ گے ۔ دوسری جگہ زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے :

---

۲ ۔ ایضاً ، ۲۸ : ۳۲ ۔
۳ ۔ ایضاً ، ۴ : ۱۷۵ ۔

افمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فھو علیٰ نور من ربہ (۱)	سو جس شخص کا سینہ اللہ نے اسلام کے لئے کھول دیا ، پس وہ اپنے رب کی طرف سے نور پر ہے ۔

یعنی ''نور'' ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جو انسان پر بلاواسطہ خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے جس کی روشنی میں وہ نیکی اور بدی میں نہ صرف تمیز کر سکتا ہے بلکہ کٹھن حالات میں بھی وہ نیکی کی طرف ہی قدم بڑھاتا ہے ۔ یہ نور مبین ہی ہے جس کے بغیر صحیح راستے کی طرف بڑھنا ذرا مشکل ہو جاتا ہے ۔

اس سلسلے میں حضرت یوسف کا واقعہ زیادہ واضح ہدایت پیش کرتا ہے ۔ جب زلیخا نے انہیں بدی کی ترغیب دی تو بیان کیا جاتا ہے کہ : اور اس عورت کے دل میں تو ان کا خیال جم ہی رہا تھا اور انکو بھی اس عورت کا کچھ کچھ خیال ہو چلا تھا ۔

لولا ان را برھان ربہ ۔ کذالک لنصرف عنہ السوء والفحشاء	اگر وہ اپنے رب کی طرف سے ''برھان'' نہ دیکھ لیتے ۔ اس طرح ہم نے ان کو سوء اور فحشاء سے دور رکھا ۔

برھان کے لفظی معنی دلیل کے ہیں لیکن : قرآن نے برھان کے ساتھ لفظ دیکھنا لگا کر اس کے لغوی معنوں کی حقیقت بالکل بدل ڈالی ہے ۔ دلیل کا سمجھایا جانا یا پیش کرنا وغیرہ تو کہا جاتا ہے لیکن دلیل کا دیکھنا ایک مختلف تجربہ ہے ۔ افلاطون نے مکالمہ ''جمہوریت'' میں(۵۰۷ء) ''دید'' کو تمام حسوں میں افضل ترین تسلیم کیا ہے ۔ اس طرح اس کے نزدیک اعیان کا علم روح کو ایسی حس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جو اس جسمانی دیکھنے یا آنکھ سے مشابہ ہے ۔ افلاطون کے الفاظ میں ہم ان اعیان یا تصورات کو عقل کی آنکھوں سے دیکھتے ہیں ۔ ''روح آنکھ کی طرح ہے جب وہ اس چیز پر پڑتی ہے جس پر صداقت اور

۱۔ ایضاً ، ۳۹ : ۲۲ ۔

وجود چمکتے ہیں تو روح دیکھتی ہے اور عقل و دانائی سے منور ہو جاتی ہے''(۱) یہی وہ مشاهدۂ اعیان ہے جسکو قرآن نے اس جگہ مشاهدۂ برهان کے الفاظ میں پیش کیا ہے ۔ نیکی اور صداقت کے اس منور تصور کو دیکھ کر حضرت یوسف کے لئے بدی کی طرف راغب ہونا ناممکن تھا ۔ ۔ ۔'' (۲)

گویا القائے ربانی، نور مبین اور برهان سبھی مختلف الفاظ ہیں ایک بنیادی حقیقت کے کہ جب انسان عقل و خرد کی منزل سے آگے کی طرف قدم بڑھاتا ہے اور خدا کی توفیق اس کی راهنمائی کرتی ہے تو وہ شنید کی منزل سے گزر کر دید کی منزل میں داخل ہوتا ہے اور یہی وہ منزل ہے جہاں عشق و جنوں کی کارفرمائی شروع ہوتی ہے ۔

مولانا روم نے دفتر اول میں اس ارتقا کا ذکر کیا ہے (اشعار ۳۹۶۵ و ما بعد) ۔ فرماتے ہیں کہ لوگ کھیتوں سے گندم کے خوشے حاصل کرتے ہیں اور پھر اسکو کوٹ کر آٹا بناتے ہیں جس سے قوت افزا روٹی بنتی ہے ۔ جب اس روٹی کو دانت سے چبا کر کھایا جاتا ہے تو عقل و فہم و جان ظاہر ہوتے ہیں ۔

باز آں جان چونکہ محو عشق گشت یعجب الزراع آمد بعد کشت

اس کے بعد وہ انسان عشق سے آشنا ہوتا ہے اور اس کی حیثیت وہی ہوتی ہے جس کا ذکر قرآن مجید (۳) میں آتا ہے ۔ نبی اکرم کے ساتھی ایسے لوگوں پر مشتمل ہیں جو خدا کے حضور سجدہ گزار ہیں اور خدا کے فضل اور رضا کے خواستگار ۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی پیشانیوں پر سجدوں کے نشان ہیں ۔ یہی بیان تورات میں بھی تھا اور یہی انجیل میں ۔ ان کی مثال اس بیج کی سی ہے جو زمین سے پھوٹتا ہے پھر مضبوط ہو کر اپنے پاؤں پر کھڑا ہوتا ہے اور جسکو

---

۱ - مکالمۂ جمہوریت ۵۰۸ ، انگریزی ترجمہ جوویٹ ، جلد اول ، صفحے ۷۶۹ - ۷۷۰ ۔

۲ - دیکھئے راقم الحروف کی کتاب حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق ، ادارہ ثقافت اسلامیہ ، لاهور ، صفحہ ۳۰۶ ۔

۳ - قرآن ، ۴۸ : ۲۹ ۔

دیکھ کر ہونے والا خوش ہوتا ہے ۔ چنانچہ جب انسان تمام منزلیں طے کرتا ہوا عشق کی منزل میں داخل ہوتا ہے تو اس کا خالق اس پر بے اندازہ خوش ہوتا ہے ۔

عشق سلطان است و برہان مبیں ہر دو عالم عشق را زیرنگیں(۱)

یعنی عشق سلطان بھی ہے اور برہان مبین بھی ۔ اور اسی کی طفیل دونوں عالم کی حکمرانی بھی حاصل ہوتی ہے ۔ یہ عشق کی انتہائی منزل کا بیان ہے ۔ اس کی ابتدائی منزل یہی ہے کہ انسان کے سامنے جب بدی اور نیکی ، زشت و خوب کا تصادم پیش ہوتا ہے تو وہ بڑی آسانی سے بدی سے منہ موڑ لیتا ہے ۔ جب سقراط کہتا ہے کہ علم ہی نیکی ہے تو اس کی مراد علم سے وہ علم نہیں جسکو حاصل اس لئے کیا جاتا ہے کہ لوگوں کا استحصال کسطرح کیا جائے بلکہ اس علم سے مراد وہ حکمت ہے جسکے لئے قرآن مجید نے خیر کثیر کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور جس کے (۲) باعث انسان برائیوں سے محفوظ رہتا ہے ۔

اسی ذہنی اور قلبی انقلاب کیلئے صوفیا نے خلق جدید کی اصطلاح استعمال کی ہے ۔ یہ اصطلاح قرآن مجید میں مختلف جگہوں پر استعمال ہوئی ہے ۔ بعض جگہ (۱۳ ، ۵ اور ۳۴ ، ۷) اس سے مراد انسان کی طبعی زندگی کے بعد کی زندگی ہے اور بعض جگہ (۱۴ ، ۱۹ اور ۳۵ ، ۱۶) اس سے مراد ایک نئی قوم ہے ۔ لیکن صوفیا نے اسکو اس اخلاقی انقلاب کیلئے استعمال کیا ۔ حضرت عیسیٰ نے ایک یہودی سردار سے خطاب کرتے ہوئے اس روحانی انقلاب کا ذکر اسی تجدید حیات سے کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ”میں تجھ سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت کو دیکھ نہیں سکتا ۔۔۔ ۔۔۔ تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے“ (۳ ، ۳-۷) ۔

جاوید نامے میں اقبال نے اس جدید پیدائش کا ذکر کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

از طریق زادن اے مرد نکوے آمدی اندر جہان چار سوے

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۱۸ ۔
۲- قرآن ، ۲ : ۲۶۹ ۔

هم بران جستن به زادن می توان | بندها از خود کشادن می توان
لیکن این زادن نه از آب و گل است | دانداں مردے که او صاحب دل است

اس نئی پیدائش اور پہلی پیدائش کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :

آں ز مجبوری است این از اختیار | آں نہاں در پردہ ها این آشکار
آں سکون و سیر اندر کائنات | این سراپا سیر بیروں از جہات
آں یکے محتاجی روز و شب است | واں دگر روز و شب اورا مرکب است
زادن طفل از شکست اشکم است | زادن مرد از شکست عالم است
جان بیدارے چو زاید در بدن | لرزه ها افتد دریں دیر کہن

اسی روحانی انقلاب کا تذکرہ ایک دوسری شکل میں بھی اکثر کیا جاتا ہے ۔ آدم اور ابلیس کے باھمی تصادم سے انکار ممکن نہیں اور نہ ہم اس تصادم سے بچنے کیلئے ابلیس کو قتل کر سکتے ہیں کیونکہ وہ تو ''اعماق دل'' میں جاری و ساری ہے ۔ ایک دفعہ ابلیس کے متعلق بات ہو رہی تھی اور حضور نے فرمایا کہ ہر آدمی کے ساتھ اسکا شیطان ہوتا ہے ۔ اسپر کسی شخص نے پوچھا : کیا حضور کے ساتھ بھی ہے ! آپ نے فرمایا کہ ہاں ، میرے ساتھ بھی شیطان موجود ہے مگر میں نے اسے مسلمان بنا لیا ہے ۔ یہی قدم اس روحانی انقلاب کی علامت ہے ۔

خوشتر آں باشد مسلمانش کن | کشتۂ شمشیر قرآنش کن
کور را بیننده از دیدار کن | بو لہب را حیدر کرار کن(۱)

بہتر ہے کہ اسکو مسلمان کرے یعنی قرآن کی تعلیم سے اسکو منور کیا جائے ۔ اسطرح نور مبین اور ''برھان'' کا مشاھدہ اور دیدار حاصل ہوگا جس سے انسان کے پائے استقامت میں کبھی لغزش کا امکان نہیں رہتا اور بولہبی کراری میں تبدیل ہو جاتی ہے ۔

دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش ۔(۲)

۱۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۸۳ ۔
۲۔ ارمغان حجاز ، صفحہ ۲۳۰ ۔

اس مسئلہ خیر و شر کی تشریح کے بعد زندہ رود نے کشمیر کے حالات ذرا تفصیل سے شاہ ہمدان کے سامنے پیش کئے ۔ شاہ ہمدان جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کشمیر کے حقیقی معنوں میں خالق تھے اور اس لئے بھی مناسب تھا کہ ان کے سامنے مظلومی کی تصویر کھینچ دی جائے اور ان سے اس کا مداوا طلب کیا جائے ۔ آسمان کے نیچے اس زمین میں انسان انسان کا دشمن ہے اور ایک قوم دوسری قوم کی دشمن ۔ اپنی بے انتہا خوبیوں اور فنی کمالات کے باوجود وہ بد قسمت آزادی کی نعمت سے محروم ہے ۔

کاروانہا سوئے منزل گام گام — کار او ناخوب و بے اندام و خام(۱)

سب کارواں اپنی اپنی منزل کیطرف گامزن ہیں لیکن وہی ایک بد نصیب ہے جس کا کام بالکل خراب ہے ۔ اس کے ملک کی خوبصورتی اپنی مثال آپ ہے ۔ ایسا سماں ہے جہاں ہر طرف خدا کی قدرت یاد آتی ہے ۔

کوہ و دریا و غروب آفتاب — من خدا را دیدم آنجا بے حجاب(۲)

اس کے پہاڑ اور دریا اور پھر پہاڑوں میں غروب آفتاب کا منظر

جس سے روشن تر ہوئی چشم جہان بین خلیل(۳)

یعنی یہی وہ ملکوت السماوات و الارض ہیں جن کو دیکھکر حضرت ابراہیم کو خدا کی ذات کا یقین محکم حاصل ہوا تھا ۔ لیکن یہ قوم ان فیوض آسمانی و زمینی سے قطعاً محروم ہے ۔ بڑے دلفگار انداز میں ان تلخ حقائق کا تذکرہ کرنے کے بعد ان سے مداوا چاہتے ہیں ۔ شاہ ہمدان نے اس کا حل جسم و جاں ، روح و بدن اور تن اور من کے تضاد اور تعلق سے پیش کیا ہے ۔

اس مسئلے کا ایک فلسفیانہ پہلو ہے جسکا ذکر اقبال نے تشکیل جدید میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ”کیا ڈیکارٹ کی طرح ہم یہ کہیں کہ روح اور جسم

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۱۸۷ ۔
۲- ایضاً ، صفحہ ۱۸۸ ۔
۳- بانگ درا ، صفحہ ۲۹۲ ۔

دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور آزاد ہے ، گو کسی پر اسرار طریق پر باہم وابستہ؟(۱) ـــ ـــ ـــ ڈیکارٹ پہلا شخص تھا جس نے یہ مسئلہ (تعلق جسم و جان) باقاعدہ طور پر اس شکل میں پیش کیا اور میری رائے ہے کہ اس کا یہ خیال ان اثرات کا نتیجہ تھا جو شروع شروع کی عیسائیت نے مانویت سے قبول کئے ـــ ـــ ـــ '' اس کے بعد انہوں نے جدید فلسفہ و نفسیات میں جسم و جان کے تعلق کے متعلق دو نظریوں کا ذکر کیا ہے جو تعامل (Interactionism) اور متوازیت (Parallelism) کے نام سے مشہور ہیں اور فرماتے ہیں کہ ''یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں اس لئے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اسمیں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں ـــ ـــ ـــ لہذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے ۔ قرآن مجید کی رو سے بھی یہ ایک ہی نظام کے دو حصے ہیں ۔ لہ‌الخلق و لہ الامر''

دوسری جگہ اقبال نے خلق اور امر کی توضیح کی ہے ۔ فرماتے ہیں کہ خلق کا لفظ خدا اور بے جان اشیا سے تعلق ظاہر کرتا ہے اور امر کا لفظ خدا اور جانداروں اور خاص طور پر انسانوں کے باہمی تعلق کے لئے استعمال ہوا ہے (دیکھئے اقبال کا انگریزی مضمون ''نظریہ اضافیت کی روشنی میں خودی'')

جسم و جان کے تعلق پر گلشن راز جدید (سوال ۴) میں فرماتے ہیں :

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است تن و جاں را دوتا دیدن حرام است(۲)

جیسا کہ اقبال نے کہا ہے عیسائیت نے ایک قدیم روایت کو بلا کم و کاست قبول کر لیا ۔ عام طور پر اس روایت کا منبع افلاطون اور فلاطینوس مصری کو سمجھا جاتا ہے جنہوں نے مادے کو عدم محض قرار دیا اور اسے اس دنیا میں تمام برائیوں اور شرور کی علت کے طور پر پیش کیا ۔ در حقیقت یہ روایت بہت قدیم ہے اور خاص طور پر قدیم مذہبی جماعتوں میں پائی جاتی رہی ۔ ان کے ہاں بدقسمتی سے یہ تصور پیدا ہو گیا تھا کہ انسان کے اخلاق و روحانی زوال کا باعث انسانی روح کا جسم میں قید ہونا اور پھر جنسی عمل کی کار فرمائی ہے ۔ اس تصور

۱- *Reconstruction*, pp. 158-159

۲- اقبال ، زبور عجم ، طبع ہفتم ، ۱۹۵۹ ، صفحہ ۲۱۶ ۔

سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ انسانی زندگی کا منتہا یہ ہے کہ اس جسمانی زندگی سے نجات حاصل کی جائے ۔ اس مقصد کے لئے ہر قسم کی ریاضتیں ایجاد کی گئیں تاکہ جسم کو کمزور کیا جائے ۔ بدھ مت ، فیثا غورث کے نام پر قائم ہونے والے دائروں میں ، عرفانی گروہوں اور پھر مانیوں کے ہاں جسم و جان کی اس دوئی اور جسم کی برائی پر اتنا زور دیا گیا کہ یہ ایک عام تسلیم شدہ نظریہ ہو گیا ۔ عیسائیت میں بھی پال کی تعلیم کا ایک پہلو یہی ہے کہ یہ جسم گناہ اور موت کا منبع ہے (دیکھئے کرنتھیوں کے نام خط ۱ ، ۵ ، ۴۴ وغیرہ) ۔

یہ اسی نظرئے کا اثر تھا کہ فیلو نے جب تخلیق کائنات کا نقشہ بیان کیا تو اس نے مادہ اور جسم کو خدا کے تخلیقی عمل سے علیحدہ رکھا ۔ جب مادہ اور جسم کلی طور پر ظلمت اور بدی کا مظہر ہے تو خدا کیسے اس کا خالق قرار پا سکتا ہے جب کہ وہ خالص اور مطلق خیر ہے ۔ چنانچہ اس نے یہ نقطہ نگاہ پیش کیا کہ مادے اور جسم کی تخلیق خدائے تعالیٰ کی بجائے دوسرے خالقین نے کی جو اس کے ساتھ تخلیق کے کام میں شریک تھے ۔ (۱)

عقول عشرہ کا نظریہ بھی اسی نقطہ نگاہ سے پیدا ہوا یعنی خدا تخلیق کائنات میں براہ راست کار فرما نہیں ۔ اس نے صرف عقل اول کو پیدا کیا یا یوں کہئے کہ عقل اول کا صدور ہوا اور درجہ بدرجہ مختلف عقول صادر ہوتی رہیں اسطرح کہ مادہ انہی عقول کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوا ۔

لیکن اس مطلق ثنویت کا سب سے نمایاں اثر مسیح علیہ السلام سے پہلے کے عرفانی فرقوں میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مانی نے اس ثنویت کو بڑی مستحکم بنیاد پر قائم کیا ۔ مغربی ایشیا میں بدھ مت، عرفانی تحریک اور مانوی نظام اخلاق نے مل کر جسم اور روح کی ثنویت پر اتنا زور دیا کہ یہ نظریہ عام طور سے صحیح تسلیم کر لیا گیا ۔ اور اس کی بنیاد پر زہد اور رہبانیت نے ایک طرف اور راحت اور عیش پرستی نے دوسری طرف انسانی معاشرے کو بالکل زیر و زبر کرکے رکھ دیا ۔

۱۔ دیکھئے ولفسن کی کتاب ، فیلو ، جلد اول ، ۲۶۹ - ۲۷۰ ۔

جان اور تن کی ثنویت کے ساتھ دنیا اور عالم مثال کا تقابل بھی قابل غور ہے ۔ ایک حیثیت میں یوں سمجھئے کہ موخرالذکر نے جان و تن کی دوئی کو اور زیادہ موثر بنا دیا ۔ قدیم دینی لٹریچر میں ایک ایسی دنیا کا تصور بہت نمایاں طور پر پیش کیا جاتا رہا جہاں خدا ، عرش ، فرشتے وغیرہ مکین ہے ۔ یہی وہ دنیا تھی جہاں انسان اس دنیا میں آنے سے پہلے رہتا تھا اور جسکی یاد انسانی روح کو آج بھی کبھی کبھار آ جاتی ہے ۔ اسی دنیا کا تصور بعد میں افلاطون نے عالم مثال کے طور پر پیش کیا ۔ اس مادی دنیا کے مسائل سے غافل رہنے کا رجحان پیدا کیا اور یہ بھی جان و تن کی تفریق کیطرح رہبانیت کا باعث بنا ۔

اسلام نے ان نتائج کے خلاف شدت سے احتجاج کیا ۔ تخلیق آدم کے متعلق قرآن مجید میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے جسم کو بھی خدا نے بنایا (۱) اور اسکے بعد اپنی روح بھی اس کے جسم میں پھونکی گویا انسانی جسم اسی طرح خدا کا پیدا کردہ ہے جسطرح روح ۔ جب ابلیس کے سجدہ نہ کرنے پر خدا نے اسکی وجہ پوچھی تو اس نے بتایا کہ آدم کو تو نے مٹی سے بنایا اور مجھے آگ سے اور اس لئے میں اس سے افضل ہوں ۔ اسپر خدا نے اسے تکبر اور غرور کرنے پر لعنت کی (۲) ۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کا جسم اگرچہ مٹی سے بنا ہے ، پھر بھی وہ حقیر شے نہیں ۔ جن دو آیات قرآنی کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے(۳) وہاں آدم کے جسم میں روح پھونکنے سے پہلے واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ انسانی جسم کا تسویہ کیا گیا یعنی اسکی تکمیل کی گئی اور اسطرح آدم کو روح حاصل ہونے سے پہلے ایک فضیلت مل گئی ۔

پھر قرآن مجید نے انسانی زندگی کا مقصد متعین کیا اور اس نظریے کی واضح تردید کی کہ یہ دنیا کی زندگی محض کھیل تماشا ہے (۴) ۔ پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے بہترین خصلتوں کا مالک ہے ، وہ

۱- قرآن ، ۱۵ : ۲۸ اور ۳۸ : ۷۱ ۔
۲- ایضاً ، ۷ : ۱۲ ، ۱۳ ۔
۳- ایضاً ، ۱۵ : ۲۸ اور ۳۸ : ۷۱ ۔
۴- ایضاً ، ۳ : ۱۹۱ ۔

احسن تقویم پر پیدا کیا گیا (۱) اور اسکی فطرت اللہ تعالیٰ کی فطرت پر بنی ہے۔(۲) پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ اگر وہ صراط مستقیم پر چلے گا تو اس کے لئے نہ صرف آخرت میں بہتری کا سامان ہوگا بلکہ اس دنیا میں بھی وہ امن اور سلامتی کی زندگی سے سرفراز ہوگا۔ اس سلسلے میں چند آیات کا حوالہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو، پھر اس کی طرف پلٹو، وہ تم پر آسمان کے دہانے کھول دے گا اور تمہاری موجودہ قوت پر مزید اضافہ کرے گا۔(۳)

سنو جو اللہ کے دوست ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے تقویٰ کا رویہ اختیار کیا، ان کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں۔ دنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں ان کے لئے بشارت ہی بشارت ہے۔(۴)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا جیسا ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی اور جس دین کو ان کے لئے پسند فرمایا ہے اس کو ان کے لئے قوت دے گا اور ان کو خوف کے بعد امن دے گا بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں اور میرے ساتھ کسی قسم کا شرک نہ کریں — — —۔(۵)

ان آیات سے واضح ہے کہ اسلام کے نزدیک نہ یہ جسم کوئی حقیر شے ہے اور نہ روح کا اس جسم میں موجود ہونا کوئی بری چیز اور نہ انسانی زندگی کا مقصد اس سے نجات ہے۔ خود نجات کا تصور قابل غور ہے۔ نجات کا مفہوم ہے کسی مصیبت یا قید سے چھٹکارا حاصل کرنا۔ مثلاً حضرت یوسف کے قصے میں ایک شخص کا تذکرہ آتا ہے جس کے خواب کی تعبیر کرتے ہوئے

۱۔ ایضاً، ۹۵ : ۴۔
۲۔ ایضاً، ۳۰ : ۳۰۔
۳۔ ایضاً، ۱۱ : ۵۲۔
۴۔ ایضاً، ۱۰ : ۶۲-۶۴۔
۵۔ ایضاً، ۲۴ : ۵۵۔

حضرت یوسف نے کہا تھا کہ تمہیں معاف کر دیا جائے گا ۔ اس پر حضرت یوسف نے اس شخص سے کہا کہ جب تمہیں رہائی ملے تو بادشاہ سے میرا تذکرہ کرنا ۔ اس قید خانے سے رہائی کے لئے قرآن مجید نے نجات کا لفظ استعمال کیا ہے ۔(۱) زندگی میں انسان کا مقصد نیکی کی ترویج اور بدی سے روکنا ہے جس سے اس دنیا میں انفرادی اور اجتماعی فلاح حاصل ہوتی ہے ۔

قرآن میں صرف ایک جگہ نجات کا لفظ استعمال ہوا ہے اور وہاں بھی جہنم کی آگ سے بچنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے ۔(۲) پیغمبر اپنی قوم کو مخاطب کرکے کہتا ہے کہ میں تو تمہیں نجات کی طرف بلاتا ہوں اور تم مجھے جہنم کی طرف دعوت دے جا رہے ہو ۔ اگلی آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ تم مجھے اللہ سے کفر اور شرک کی طرف بلاتے ہو جو میرے علم کے مطابق غلط بات ہے اور میں تمہیں اس ذات پروردگار کی طرف دعوت دے رہا ہوں جو عزیز و غفار ہے ۔ اس سے اسلام کے بنیادی تصور کے خلاف کوئی چیز نہیں اور وہ بنیادی تصور یہ ہے کہ یہ دنیا بھی اپنی قدر و قیمت رکھتی ہے اور اس سے فرار انسانی زندگی کا مقصد نہیں ۔ قرآن ایک ایسی تعلیم کا حامل ہے جو زندگی بخش ہے(۳) اور موجب ہدایت ہے اس دنیا میں ۔(۴) اسی نقطہ نگاہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلام نے رہبانیت کو ایک غیر فطری عمل قرار دیا ۔ قرآن فرماتا ہے :

"اور رہبانیت انہوں نے خود ایجاد کر لی ۔ ہم نے اس کو ان پر واجب نہیں کیا تھا لیکن انہوں نے حق تعالیٰ کی رضا کے واسطے اس کو اختیار کیا تھا سو انہوں نے اس کی پوری رعایت نہ کی ، سو ان میں سے جو لوگ ایمان لائے ہم نے ان کو ان کا اجر دیا اور زیادہ ان میں نافرمان ہیں" ۔(۵)

یعنی رہبانیت ایک غیر فطری عمل تھا اور زندگی کے تقاضوں کے خلاف اس لئے خدا کی طرف سے اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا ۔ مگر جن لوگوں نے اسے

---

۱ ۔ ایضاً ، ۱۲ : ۴۲ ۔
۲ ۔ ایضاً ، ۴۰ : ۴۱ ۔
۳ ۔ ایضاً ، ۸ : ۲۴ ۔
۴ ۔ ایضاً ، ۳۱ : ۳ ۔
۵ ۔ ایضاً ، ۵۷ : ۲۷ ۔

اس بار کیا تو ان کا مقصد محض خدا تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی تھا اس لئے ان کا اجر تو انہیں ضرور ملے گا مگر چونکہ انسانی فطرت عموماً غیر فطری اعمال سے گریزاں ہوتی ہے اس لئے اکثریت اس کی پیروی نہ کر سکے ۔

اقبال نے عیسائیت کی اس خاصیت اور اس کے نتائج کا کئی جگہ ذکر کیا ہے ۔ خطبات (انگریزی) میں کہتے ہیں : ''مسیحی تعلیم کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے مواد کی جستجو کریں جس کا ایک مستقل وجود ہے ۔ حضرت عیسیٰ کا خیال تھا کہ یہ شے خارجی دنیا سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا انکشاف روح کی داخلی کیفیات پر مبنی ہے ۔ اسلام کو اس خیال سے پورا پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں صرف یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح (روح کے اندر) جس عالم کا انکشاف ہوتا ہے اس کی تجلی عالم مادیات سے بیگانہ نہیں ۔ برعکس اس کے وہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے ۔(۱)

لہذا مسیحت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں کیونکہ یہ قوتیں تو ہماری روح کے نور سے پہلے ہی سے مستنیر ہیں ۔ اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافق اور تطابق میں جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں ، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنی داخلی دنیا سے حاصل ہوتی ہے ۔ یہ عالم مثال سے پر اسرار رشتہ ہے جو عالم مادی کو قائم رکھتا اور اسے زندگی بخشتا ہے اور صرف یہی وہ طریقہ ہے جس کی وساطت سے ہم عالم مثال (ideal) کو پا سکتے ہیں اور دوسروں کے سامنے بیان کر سکتے ہیں ۔ اسلام میں مثالی عالم اور مادی عالم ، عینیت (ideal) اور حقیقت (real) دو متصادم قوتیں نہیں جن کے درمیان ربط اور توافق پیدا نہیں ہو سکتا ۔ عالم مثال کی زندگی عالم مادی سے مکمل قطع تعلق پر منحصر نہیں بلکہ یہ قطع تعلق تو زندگی کی کایت کو متضارب اور متصادم قوتوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتا ہے ۔ اس کے برعکس صحیح لائحہ عمل تو یہ ہے کہ عالم مثال عالم مادی کو اپنے اندر سمونے اور اس کے وجود کو اپنے نور سے منور کرنے کی کوشش کرے ۔ عیسائیت کو

۱ - *Reconstruction*, pp. ۹ - ۱۰ -

نظر میں ایک جو کے برابر بھی نہیں، موخر الذکر الفاظ بہ نسبت سابقہ الفاظ
کے ارباب ذوق سلیم اور فصحا کے محاوروں میں بہت مشہور ہیں ، اوسکی
وجہ یہ ہے کہ وہ بالخصوص عام طور پر رائج ہیں ، اس لئے یہ کہا جاسکتا
ہے کہ عام طور پر سننے والا متذکرہ صدر الفاظ کو مخصوص جانکر کوئی
شخص جامع اور سخت مشکل الفاظ کو خارج شمار کرتا ہے ، یا اوسکا ذہن
اوس فرد اکمل کی طرف منتقل نہیں ہوتا ، بلکہ وہ متعارف افراد ھی میں
محدود ہو کے رہ جاتا ہے ، غرض اوس قدرت والے کی قدرت کا کمال اوس کے
دماغ ھی میں نہیں آتا ۔ آخرالذکر عبارت کے خلاف جس سے افراد ناقص
کا قدرت میں شمولیت سے اخراج کا نہ کہ کسی فرد اکمل کو بھول جانے کا احتمال
ہوتا ہے ، بلکہ پہلی چیز سے اوسکی قدرت کا کمال بصارت کے مقابلہ میں اوسکی
بصیرت متصور ہوتی ہے ' اوسکے بعد اوس میں اس طرح کا انبساط پیدا ہو جاتا
ہے حتیٰ کہ وہ تمام ناقص افراد کو بھی شامل کر لیتا ہے ، چنانچہ اکثر قرآنی
آیتیں اسی اسلوب سے متعلق موجود ہیں مثلاً اللہ تعالی فرماتا ہے ، ''ھوالذی خلق
سبع سموات ومن الارض مثلہن ، ''یتنزل الامر بینہن لتعلموا ان اللہ علی کل شئی
قدیر ،، آیات سابق کی طرح چونکہ یہ مباحثہ اسی پر مبنی کیا گیا ہے ، اسلئے
یہ جاننا چاھئے کہ مصنف رسالہ تقویت الایمان کا مقصد اس مقام میں معدومات
پر قدرت الہی کی شمولیت ہے اور جس طرح اکمل کائنات اور اشرف المخلوقات
اور باعتبار ایجاد اھم ترین مجہولات میں بظاھر والا صفات جناب سید المرسلین
ھیں' اسی طرح نظیر کے اکمل مفروضات میں آنحضرت صلعم کا مفروضہ ہے اسلئے
اوس رسالہ کے مصنف نے قدرت الہی کی شمولیت کو تمام معدومات ممکنہ
کو فصیح بلیغ اسلوب میں بیان کیا ہے ۔ (باقی آئندہ)